

## **Учение Макса Шелера о ресентименте и его значение для социологии**

### **1.**

Исследование Шелера о ресентименте было впервые опубликовано в 1912 г. в “Журнале по психопатологии” под названием “О ресентименте и моральной оценке. Исследование о патологии культуры”. Готовя его к публикации в сборнике своих сочинений “Избранные трактаты и статьи” (1915) [1, Bd. 3, S. 399]. Шелер не только изменил название работы на “Ресентимент в структуре моралей”, но и значительно расширил текст: была написана новая глава “К феноменологии и социологии ресентимента”, ставшая главой I. В последующих прижизненных изданиях (1919, 1923) в текст были внесены лишь незначительные изменения. В издании 1919 г. сам сборник получил новое название - “О перевороте в ценностях”, которое за ним с тех пор и сохранилось.

Кроме “Ресентимента”, в сборник вошли следующие работы: “К реабилитации добродетели”, “О феномене трагического”, “Об идее человека”, “О смысле женского движения”, “Идолы самопознания”, “Психология так называемой пенсионной истерии и правильная борьба с болезнью”, “Опыты философии жизни (Ницше - Дильтей - Бергсон)”, “Буржуа - Буржуа и религиозные силы - Будущее капитализма”. Все они - результат применения принципов “материальной этики ценностей” к конкретным проблемам.

“Материальную этику ценностей” Шелер развивает в своем главном труде - “Формализм в этике и материальная этика ценностей” [1, Bd. 2, S. 583]. Она и ее позитивное идейное ядро - учения о “материальном априори”, об “априорном ранговом порядке ценностей”, об “априорных ранговых отношениях между ценностными модальностями”, постулат о “личностной форме священного” и др. - образуют систематический идейный центр всех его сочинений, по крайней мере до начала 20-х годов. Но ближе всех к “Формализму” - как хронологически, так и содержательно - все-таки сборник “О перевороте в ценностях”. В предисловии к нему (январь 1915) автор отсылает читателя к первому изданию “Формализма”, опубликованному в “Ежегоднике по философии и феноменологическому исследованию”, мотивируя это тем, что в нем “детально рассматриваются и методологические принципы феноменологической философии, и позитивный ранговый порядок ценностей, которые служат молчаливо предполагаемым масштабом для содержащейся в сочинениях критики нашей эпохи и ее этоса, а равно указателем истинного пути” [1, Bd. 3, S. 8].

Слова Шелера о “критике нашей эпохи и ее этоса” относятся в первую очередь к исследованию о “Ресентименте”. Дело не столько в том, что оно - самое крупное сочинение сборника, сколько в том, что оно со всей определенностью выражает его главную идею и раскрывает сам механизм “переворота в ценностях”. Об особом значении, которое он придает этой работе, Шелер недвусмысленно заявляет в предисловии ко второму изданию (февраль 1919 г.). Объясняя замысел книги и мотивы, побудившие дать ей новое заглавие, он подчеркивает, что было бы ошибкой считать причинами “переворота в ценностях”, который он имеет в виду, события реальной истории - мировую войну и последующие революции.

“Эти события мировой истории, - пишет он, - сопровождавшиеся гигантскими взрывами насилия в результате отравления медленно действующими ядами души (попытка исследовать способ их образования и влияние на оценки современного человека предпринимается прежде всего во втором сочинении первого тома “Ресентимент в структуре моралей” и в социологических статьях второго тома), находятся в смысловом контексте той внутренней исторической эволюции форм оценок, которые всегда и всюду составляют подлинную душу всех событий и процессов внешней истории, и в то же время

являются, *быть может*, высшим проявлением буржуазного духа - великой перипетией, в которой человеческое сердце готовит себе исцеление после переворота в вечном порядке ценностей, осуществленного буржуазно-капиталистическим духом” [1, Bd. 3, S. 8-9].

Таким образом, Шелер полагает, что “переворот в ценностях” - отнюдь не следствие мировой войны и революций, гигантского передела вещных благ и ценностей. Он убежден в обратном: ресентимент - или, как он выражается, “медленно действующий яд души” - подлинная причина “переворота в ценностях” современного западного человека. И лишь этот болезненный сдвиг в его мироощущении сделал неизбежной мировую войну с ее разрушительными последствиями. На фоне других работ сборника “Ресентимент” приобретает ключевое значение как раз потому, что в нем Шелер видит не просто один из фрагментов исследовательского поля, а нечто большее: в ресентименте он нашел своего рода универсальный объяснительный и разоблачительный принцип.

## 2.

Если “Формализм в этике” образует, как уже говорилось, позитивный систематический фокус сочинений Шелера до 20-х годов и прежде всего сборника “О перевороте в ценностях”, то “Ресентимент” существенно дополняет “Формализм”, так сказать, негативной проблематикой, играя роль противоположного фокуса. Для того чтобы пояснить, что имеется в виду, необходимо обратиться к фундаментальным понятиям шелеровской философии.

В “Формализме” Шелер критикует рационалистическую нормативную этику Канта и неокантианцев и выдвигает программу “материальной этики ценностей”. Последняя строится на постигаемом феноменологически, т.е. путем “сущностного усмотрения”, понятии “*материальное априори*”. Согласно Шелеру, главной ошибкой Канта, лежащей в основе его “формального идеализма” (так сам Кант называл свое учение), было однозначное отождествление “априорного” с “формальным” (рациональным, нормативным). Поэтому Кант идентифицировал “априорное” только с “мыслимым”, “мыслительным”, а “материальное” - только “чувственным содержанием”, т.е. с “данными ощущений”, получаемых посредством “воздействия вещей на нашу рецептивность”.

Между тем, полагает Шелер, “во всей нашей духовной жизни, а не только в предметном познании и мышлении в смысле познания бытия, есть “чистые” акты и законы актов, которые по своему существу и содержанию *независимы* от факта человеческой организации” [1, Bd. 2, S. 82], т.е. имеют априорный характер. Существуют, таким образом, “*материальные априори*”, чувственные интуиции - результат изначально присущей человеку эмоциональной активности. Их спонтанный источник - “духовная форма жизни”. Последняя имеет разные ступени развития, в том числе низшую, сенсорно-чувственную, но никогда не сводится к психо-физическим реакциям организма на внешние и внутренние воздействия.

Исходя из такой расширительной трактовки априори, Шелер делает следующий вывод: “*Эмоциональное начало* в духе (чувство, предпочтение, любовь, ненависть), равно как и *волевое*, также имеет первичное априорное содержание, в котором нет ничего из ‘мышления’ и которое этика выявляет совершенно независимо от логики. Существует, как метко заметил Паскаль, априорный ‘*ordre du coeur*’, или ‘*logique du coeur*’” [1, Bd. 2, S. 82]. Очевидно, что этот тезис выводит Шелера не только за рамки рационализма Канта, но и далеко за пределы философии знания Э.Гуссерля. Отправляясь от него, Шелер строит учения об “априорных ранговых отношениях между ценностными модальностями”, об “априорных отношениях между высотой ценности и ‘чистыми’ носителями ценностей” и другие.

В своей “*феноменологии эмоциональной жизни*” Шелер ставит задачу преодолеть, наконец, давний предрассудок, будто человеческий дух сводится к антитезе “разум - чувственность”. Между ними, утверждает он, нет непроходимой пропасти: проникая друг в друга, они (вместе с волевым началом) составляют единое целое. Однако глубинным

основанием этого целого является не разум (как полагала большая часть европейских философов - и рационалистов, и эмпиристов) и не воля (как полагал Шопенгауэр), а чувства, эмоции. Поэтому система “материальных априори” (ценностей) - фундамент теории познания. “В конечном счете,.. - пишет Шелер, - априоризм любви и ненависти образует последнее основание *всякого* другого априоризма а, стало быть, является фундаментом как априорного познания бытия, так и априорного познания воли” [1, Bd. 2, S. 83]. Отсюда он делает далеко идущий онтологический вывод, который играет ключевую роль в его социологии: эмоциональный априоризм служит основанием единства “теоретического” и “практического” разума [1, Bd. 2, S. 83].

Возникает естественный вопрос: как ценностные предпочтения, любовь и ненависть, могут быть основанием единства “теоретического” и “практического” разума? Здесь мы подходим к первоисточкам философской антропологии Шелера: к его концепции “*эмоса*” и “*ordo amoris*”. “Ранее, нежели *ens cogitans* или *ens volens* человек есть *ens amans*”, - провозглашает Шелер [2, с. 352]. *Мир человеку дан через любовь*, причем “полнота, ступенчатость, дифференциация, сила любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможной для него широты контакта с универсумом” [2, с. 352-353].

В шелеровской философии любви можно выделить три основных аспекта, образующих единое целое, - *аксиологический, онтологический и теологический*.

Развернутое аксиологическое понимание, но не дефиницию, ибо “как последние сущностные основания всех актов любовь и ненависть *поддаются лишь усмотрению, но не определению*” [1, Bd. 7, S. 155], Шелер дает в своем учении о симпатии. “*Любовь, - пишет он, - это движение, в котором каждый конкретно индивидуальный предмет как носитель ценностей возвышается до максимально возможной для него по его идеальному предназначению ценности; или такое, в котором он обретает свою самобытную ценностную сущность*” [1, Bd.7, S. 164]. Онтологически любовь есть “участие” одного бытия в другом бытии: “сущее, не прекращая быть данным ограниченным сущим, покидает себя самое”, не становясь реальной частью другого сущего [2, с. 352; 4, с. 40]. В теологическом понимании любви (с позиций теистического персонализма) соединяются ее аксиологическая и онтологическая трактовки:

“Любовь человека является только особой разновидностью и даже частной функцией этой универсальной, действующей во всем и на всем силы. (...) Единое, что участвует таким образом во всем, без чьего воления ничто реальное не может быть реальным и чрез что и посредством чего неким образом (духовно) участвуют друг в друге и солидарны друг с другом все вещи, то Единое, что создало их и к чему они совокупно друг с другом устремляются в сообразных и предписанных им границах, - это Единое есть вселюбящий, а потому также и всепознающий и всеволящий *Бог* - личностный центр мира как Космоса и целого. (...) Бог и только Бог может быть вершиной ступенчатого пирамидального строения царства того, что достойно любви, истоком и целью целого одновременно” [2, с. 351, 352, 356].

Говоря об этосе, Шелер имеет в виду чаще всего систему ценностей субъекта (человека, класса, народа и т.д.), сложившуюся по определенным правилам ценностных предпочтений, или по правилам “предпочтения одних ценностей и небрежения другими”. Таким образом, он подчеркивает, во-первых, качественное своеобразие ценностей, во-вторых, формирующее его правило, “основную нравственную формулу, по которой морально существует и живет этот субъект” [2, с. 342]. Иногда он несколько смещает смысловой акцент и говорит об этосе как о структуре ценностной системы, фактически отождествляя этос с “*ordo amoris*”, или “порядком любви” [2, с. 341]. Подобно тому как этос человека определяет, с одной стороны, то, что он желает, к чему стремится, а с другой стороны, то, что вызывает у него интерес и становится предметом его познания, - *господствующий этос* общества формирует социальную мораль, а также

соответствующие ей цели практической деятельности и предметы теоретического познания.

“Его (человека, - А.М.) фактический *этнос*, т.е. правила предпочтения одних ценностей и небрежения другими, - пишет Шелер, - определяет также и структуру и содержание его мировоззрения, познания мира, мышления о мире, а к тому же его волю к самоотдаче вещам или к господству над ними. Это имеет силу для индивидов и рас, наций, культурных кругов, народов и семей, партий, классов, каст, сословий. Внутри общезначимого человеческого порядка ценностей каждой особой форме человечности предназначены определенные качественные сферы ценностей, и только их гармония, их смыкание в строении общей мировой культуры способно изобразить все величие и широту человеческой души” [2, с. 353].

Если ясно, что такое любовь, то в принципе должно быть ясно и то, что такое *ненависть*. Исходя из аксиологического понимания любви как “движения в направлении ценностного возвышения”, Шелер квалифицирует ненависть как душевное движение в противоположном направлении [1, Bd. 7, S. 164]. При этом он подчеркивает, что ненависть не следует понимать как любовь к “небытию в наличности” (*Nichtdasein*) некоей вещи. Ненависть представляет собой, по его словам, “*позитивный акт*” в том смысле, что в ней “так же непосредственно дана *негативная ценность (Unwert)*, как в акте любви - *позитивная ценность (Wert)*” [1, Bd. 7, S. 155]. Очевидно и то, что если любовь, раскрывая новые сферы наличного бытия, есть сила “созидательная”, то ненависть, закрывая к ним доступ, является силой “разрушительной” [1, Bd. 7, S. 157].

Казалось бы, здесь все просто. Но лишь на первый взгляд. Такое “формальное” (в терминологии Шелера), т.е. крайне абстрактное, понимание ненависти пока мало что объясняет. Если, согласно Шелеру, человек есть *ens amans*, то его первичная сущностная эмоция - любовь. Откуда же берется ненависть?

Например, означает ли любовь к **А** ненависть ко всему, что им не является, т.е. к **не-А**, или (что лишь усложняет задачу) - к **Б**? Впрочем, в реальной жизни мы сталкиваемся с такими логическими разделениями не часто. В ней “одно” сосуществует с “другим”. Предпочитая “одно”, мы почему-то пренебрегаем “другим”, любя “нечто”, ненавидим “иное”. Как это возможно? В результате чего формируются отвращение, антипатия, ненависть, злоба?

### 3.

В свете описанного нами образа человека как *ens amans* эти вопросы представляют собой проблему. Признать, что ненависть так же изначально укоренена в сущности человека, как и любовь, Шелер не мог: это означало бы неминуемый разрыв с августианианской, да и вообще с христианской традицией, и вело бы к модернизированной форме манихейства или зороастризма. Хотя позднему Шелеру не удалось избежать неявного метафизического дуализма “духа” и “порыва” (неявного, ибо снимаемого понятием божественной “праосновы”, или “первосущности” - субстанции, двумя атрибутами которой являются “дух” и “порыв”), до 20-х годов ему, видимо, казалось, что его концепция любви-ненависти и основанное на нем учение о ресентименте дают приемлемое решение этой проблемы.

Тематика основных его работ того времени, таких, как “Формализм в этике” (1913-1916), “К феноменологии и теории чувств симпатии и о любви и ненависти” (1913), “Идея христианской любви и современный мир” (1917) и ряда сопутствующих им статей и материалов (среди них выделяются “*Ordo amoris*” (1916) [1, Bd. 10]. и “Любовь и познание”(1916)), концентрируется преимущественно вокруг положительных чувств и эмоциональных состояний - симпатии, любви, сочувствия, сострадания, смирения и т.д.

Противоположные им негативные чувства, эмоциональные состояния, аффекты - антипатия, ненависть, злоба, зависть, месть и т.д. - являются предметом *особого* рассмотрения лишь в “Ресентименте” и дополняющей его работе “Идолы самопознания”. Диспропорция - хотя бы уже с чисто количественной стороны - разительная. Тем

очевиднее становятся особое положение и значимость концепции ресентимента, причем не только в рамках сборника “О перевороте в ценностях”, но и во всем творчестве Шелера. Однако вернемся к вопросу о том, как возможна ненависть.

При первом приближении ее дедукция в рамках шелеровской философии происходит следующим образом. Ненависть и вообще все эмоции, противоположные положительным, являются следствием *нарушения* человеком “объективного априорного порядка ценностей”. Когда человек в своем фактическом наличном бытии *отклоняется* от Богом данной (и феноменологически выявляемой) ценностной иерархии, он - вольно или невольно - вступает с ним в противоречие.

“Лишь потому есть любовь, характеризующаяся как правильная и как ложная, что фактические склонности и акты любви человека могут *согласоваться* с субординацией достойного любви и *противоречить* ей, позволено даже будет сказать, что они могут ощущать и сознавать себя в единстве или разладе и противоречии с той любовью, какую Бог уже любил идею мира, соответственно, и его содержание, прежде чем Он создал его, и какую Он продолжает сохранять его каждую секунду. Если человек в своей фактической любви или порядке строения своих актов любви, в предпочтении и небрежении, ниспровергает этот существующий в себе порядок, то он - в отношении себя [самого] - одновременно ниспровергает, по интенции, сам божественный миропорядок. И где бы он его таким образом ни рушил, всюду с необходимостью рушился следом и его мир как возможный предмет познания и поле действия, воздействия и воли” [2, с. 353].

Субъективные человеческие отклонения от объективного ценностного миропорядка Шелер называет “*смущениями*”, “*смятениями*” (*Verwirrungen*) в *ordo amoris* - “*desordre du coeur*”. Эти смуты еще не “перевороты в ценностях”, они лишь их предвестники и чреватые ими. “Смущения” бывают самыми разнообразными и, как правило, вызваны тем, что человек, по выражению Шелера, на что-то “*прельстился*”. Так, небольшое смещение в порядке ценностей означает “относительное” прельщение (когда предметом более высокой ценности пренебрегают в пользу предмета более низкой ценности). Если же место абсолютной ценности у человека занимает какое-либо конечное благо, то он прельщен “абсолютно” (такое абсолютное прельщение, по Шелеру, есть не что иное, как сотворение кумира).

В душевной смуте человек может быть виноват сам. Это происходит, например, когда он открывает для себя внешний мир и делает пробы и ошибки в процессе познания ценностей или когда идет на поводу у слабостей и склонностей своей натуры, поддавшись самообману (иллюзии самопознания). Но они могут быть обусловлены также наследственно (отсюда - так называемая “наследственная вина”) или вызваны социальными процессами в обществе, полагает Шелер. От прельщений следует отличать конститутивную ограниченность сфер любви и ценностей человека как существа конечного. Не ограничены лишь любовь и ценностный мир Бога. Только если любовь человека, не достигая конститутивного порога, ограничивается *частью* достижимого, то это и есть “смущение”, подчеркивает Шелер.

Душевная смута, вызванная нарушением объективного “порядка любви”, - если она своевременно не преодолевается - ведет к тому, что человек начинает, по выражению Шелера, “неправильно” любить, укореняется в “ложной”, или “мнимой” любви. Эта последняя и является истоком ненависти - ненависти к тому, что могло стать, но не стало предметом его “истинной”, или “подлинной” любви. Приведем два фрагмента, чрезвычайно важные как для понимания шелеровской концепции ненависти, так и его учения о ресентименте.

“...Противоположный любви акт *ненависти*, или эмоционального отрицания ценности, а потому также эмоционального отрицания наличного бытия, является лишь *следствием* в некотором смысле неправильной и хаотичной любви: сколь бы ни были богаты и многообразны причины, возбуждающие ненависть или требующие ненависти контексты негативной ценности (*Unwertverhalte*), но *одна* закономерность пронизывает

всякую ненависть. Она состоит в том, что *основой каждого акта ненависти является акт любви*, без которого первый терял бы смысл” [2, с. 366].

“Итак, любовь и ненависть суть, правда, противоположные эмоциональные способы поведения - так что совершенно невозможно в аспекте одной и той же ценности любить и ненавидеть в одном акте *одно и то же*, - но они не суть равнозначальные способы поведения. *Наше сердце предназначено любить, а не ненавидеть*: ненависть есть лишь реакция на в некотором смысле ложную любовь. Часто говорится, и это стало уже почти поговоркой, что тот, кто не умеет ненавидеть, не может и любить, но это неправильно. Совсем наоборот: тот, кто не умеет любить, не может и ненавидеть. Поэтому лишь к становлению мнимой любви, но не любви действительной относится и та закономерность в истоках любви, свойственной *ressentiment*’у, которая состоит в том, что все, “любимое” таким образом, любимо лишь в качестве противоположности иному, уже ненавидимому. При этом и *человек ressentiment*’а тоже изначально любил те вещи, которые в этом своем состоянии он ненавидит, - и только ненависть, направленная на необладание ими или на свое бессилие их заполучить, вторичным образом излучается на эти вещи” [2, с. 368].

Эти фрагменты позволяют сделать два вывода. Во-первых, согласно Шелеру, любовь к “нечто”, действительно, способна вызвать ненависть к “иному”. Но в таком случае мы имеем дело не с “подлинной”, или “истинной” любовью, а с любовью “неправильной”, “ложной”, “мнимой”. По сути дела речь идет о той ресентиментной любви-ненависти, породившей столь ценный большевиками афоризм “кто не с нами, тот против нас”. Во-вторых, ресентимент необходимо предполагает как основной элемент ненависть (а стало быть, и любовь), ненависть же вполне может обходиться и без ресентимента.

Так что же представляет из себя ресентимент при ближайшем рассмотрении? Это глубочайшее смущение в *ordo amoris*, при котором происходит радикальный, качественный сдвиг в “порядке любви и ненависти”. Ненависть к самому себе, вызванная немощью, бессилием заполучить некое благо, ложно олицетворяющее высшую ценность, заходит так далеко, что эмоциональное напряжение между влечением к благу и бессилием или невозможностью его достичь становится просто невыносимым. Ресентимент оказывается тем иллюзорно-спасительным средством, которое снимает это напряжение: ненависть превращается в свою противоположность - в особого рода “любовь” к объектам, олицетворяющим низшую (часто зеркально-перевернутую) ценность, к объектам, вызывавшим вначале естественное отвращение и антипатию.

Однако иллюзорное спасение не проходит даром. Человек наносит ущерб своему естественному “ценностному чувству”. Оно как бы притупляется. После этого человек склонен идти по тому же пути и в других случаях. При этом он теряет твердость позиции, то, что называется “разборчивостью”. Он “опускается” морально, хотя может сохранять при этом физическую чистоплотность и внешний лоск. Постепенно у него извращается “ценностное чувство” и появляется “органическая лживость”. Для него становится типичной жизненная ситуация, когда то, что еще вчера он ценил выше всего, сегодня он искренне презирает, понося последними словами. У органически лживого человека появляется “двуличие” (а точнее “многоликость”) - способность в любых обстоятельствах “быть” таким, каким “надо” быть в силу этих обстоятельств. Нравственным выражением органической лживости и двуличия становится цинизм. Но это - лишь в тенденции, дошедшей до своего предела. Первоначальное воздействие ресентимента опасно как раз тем, что не только приносит облегчение от снятия напряжения душевных сил, но и создает иллюзию их благородного, возвышенного движения.

Например, неспособность стать богатым при определенных условиях может привести того, кто стремится к богатству, к отрицанию самой ценности богатства и признанию бедности высшей ценностью. Учения, в основу которых положено отрицание

лично богатства ради общего спасения на небе или общего счастья на земле, выглядят на первый взгляд чрезвычайно благородно и возвышенно.

Охватывая массы, ресентимент производит то, что Ницше называл “фальсификацией ценностных таблиц”, а Шелер - “переворотом в ценностях”. Как это происходит? Новый, извращенный ресентиментом этос формирует в первую очередь новые моральные оценки и целые их системы (морали). Обладая, как правило, повышенной энергетикой и агрессивностью, такой этос стремится проникнуть во все социальные слои общества и стать господствующим. Добившись цели, он поглощает остатки прежнего этоса (по выражению Ницше, “рабы заражают господ”), а свою групповую или классовую мораль выдает за “общественную”. Последняя получает теоретическое обоснование в надстраиваемой над ней этике, которая доказывает, что данная мораль существует от века и представляет собой вершину нравственной эволюции человечества. Так ресентимент участвует в построении моралей.

#### 4.

Рассматривать ресентимент в одном ряду с прочими негативными эмоциями, а тем более отождествлять его с ненавистью или завистью было бы, конечно, неправильно. Во-первых, он - не просто эмоция, а *комплекс переживаний*, в который могут быть включены самые разные эмоции (причем не обязательно только негативного свойства). Первая глава “Ресентимента...”, собственно, и посвящена тому, чтобы показать, насколько ресентимент отличается от известных отрицательных аффектов, страстей, эмоций, как глубоко проникает он в душу и подсознание людей, извращая само “ценностное чувство” и тем самым осуществляя переворот в мироощущении и ценностях. Последний, в свою очередь, приводит к изменениям в мировоззрении и всем образе жизни. Ненависть, даже самая сильная, на такое не способна.

Во-вторых, говоря о ресентименте, следует различать три уровня рассмотрения и применения его Шелером - *феноменологический, историческо-социологический и философско-религиозный*.

На первом уровне (речь идет прежде всего о главе I “Ресентимента в структуре моралей”) ресентимент - предмет феноменологического исследования. И хотя в конечном счете Шелер приходит к видению ресентимента как чистого феномена, пройденный им путь, в ходе которого феномен очищается от разного рода наслоений, сам по себе весьма поучителен и может стать (при определенной доводке) отправным пунктом для эмпирического исследования - будь то психологического, социально-психологического или социологического. Тем более, что Шелер сам пишет не только о “феноменологии”, но и о “социологии” ресентимента, делая к последней интересные наметки.

На втором уровне ресентимент - предмет историческо-социологических изысканий и размышлений Шелера. Как таковой он является, с одной стороны, важным культурологическим понятием (или понятием “социологии знания” в ее шелеровском понимании), а с другой - образует ядро идеологической конструкции, призванной пролить свет на генезис капитализма, поставить диагноз его современному состоянию и дать прогноз его развития. В этом аспекте речь идет *прежде всего* о четвертой и пятой главах “Ресентимента” - “Ресентимент и современное человеколюбие”, “Ресентимент и другие смещения в современной морали”, - а также о тесно связанных с ними трех последних статьях сборника “О перевороте в ценностях”: “Буржуа”, “Буржуа и религиозные силы”, “Будущее капитализма”.

Наконец, ресентимент является важнейшим философско-религиозным понятием Шелера. “Феноменология ресентимента”, представленная в первой главе “Ресентимента в структуре моралей” - лишь прелюдия к философско-религиозному исследованию способов явленности (данности) людям космического начала, противоположного любви, в третьей главе “Христианская мораль и ресентимент”. По замыслу Шелера, оно должно разоблачить перед людьми сам механизм действия мирового зла. Рассматривая чистую любовь как божественное начало в человеке и единственно верный путь к Христу,

М.Шелер именно в ресентименте видит основной источник “метафизических заблуждений”. В этом смысле ресентимент предстает как *дьявольское* в человеке, как все то, что в конечном счете ведет человечество к Антихристу и гибели. В такой, философско-религиозной, трактовке ресентимента М.Шелер отталкивается от известных положений “Генеалогии морали” (1887) Ф.Ницше.

Разумеется, между тремя уровнями, на которых немецкий мыслитель рассматривает ресентимент и находит ему применение, нет непреодолимых преград: они являются последовательными ступенями его работы. С социологической точки зрения интерес вызывают первые две. Однако без соотнесения с третьей они сильно проигрывают, теряя часть потенциально заложенного в них смысла. Поэтому в дальнейшем я не буду ограничивать себя этим разделением в ущерб аутентичности и полноте реконструкции шелеровского учения о ресентименте.

Из трех возможных интерпретаций ресентимента наибольший интерес вызывает вторая, и вот почему. Во-первых, эмпирическо-социологическая интерпретация понятия “ресентимент” - задача, которую ставит в своей статье Чер-унг Пак. Во-вторых, культурологическая интерпретация ресентимента и связанная с ней полемика Шелера с М.Вебером, В.Зомбартом малоизвестна, а в условиях “новой России” не только любопытна, но и актуальна. В-третьих, идеологическая интерпретация ресентимента образует острие Шелеровской критики капитализма и одновременно - важный кирпичик в фундаменте выдвинутого им “пророческого” христианского социализма. Но прежде чем перейти к историческо-социологическому измерению понятия ресентимент, изложим вкратце интригу специально посвященной ему работы. А связана она с одной из самых смелых идей Ф.Ницше - с идеей о том, что “Бог умер”.

Отличительной особенностью философского таланта Шелера была, несомненно, дерзновенность мысли. Его имя ассоциировалось у современников с именем Ф.Ницше отнюдь не случайно. Хотя Шелер и мыслил, и писал более академично, чем его гениальный предшественник, тем не менее глубоко проникся идеями последнего. (Известно, с каким трудом Шелер входил в академическую элиту Германии.) Но влияние на него Ницше выразилось не только в той отчаянной смелости, с какой оба философа подходили к осмыслению современности, но и в идейной преемственности: диалог с Ницше пронизывает все творчество Шелера, особенно в ранний период. И первой крупной работой, в которой Шелер отважился на полемику с Ницше, был именно “Ресентимент...”.

Шелер не просто отвергает известные тезисы Ницше (“христианская любовь - утонченнейший цвет ресентимента”, “христианство - рабская мораль”, которой “рабы заразили господ”, и т.д.), а стремится доказать, что убийственная критика Ницше бьет мимо цели, так как ни первоначальная христианская идея любви, ни сама подлинная христианская любовь не имеют ничего общего с ресентиментом. По глубокому убеждению Шелера, критика Ницше отчасти оправданна по отношению к реформированному христианству - к протестантизму вообще и кальвинизму в особенности. Но она, безусловно, справедлива по отношению ко всем новейшим гуманистическим, социалистическим и демократическим идейным и политическим течениям, выродившимся из христианства как раз на почве ресентимента.

По сути дела эта реабилитация идеи христианской любви и Бога, а равно идеи церкви как человеческого сообщества в Боге, была реакцией на подозрительность и недоверие к церкви, на стремление “разоблачить” христианскую религию, свести проповедуемый ею теоморфизм человека к антропоморфизму Бога. Это была вообще реакция на атаки атеизма, ставшие обычными с XVIII века. Она не представляла бы, возможно, особого интереса, если бы не изобретательность, которую немецкий мыслитель проявил в выборе средств для ее выражения.

Заслуга Шелера - в сознательном использовании метода подрыва доверия для разоблачения мироощущения того типа человека (“нигилиста”), который сам этот метод

первым и применил. Ницшеанскую разоблачительную критику Шелер отводит от "подлинной" христианской любви, и, взяв на вооружение, направляет её против "всеобщего человеколюбия" (гуманизма), социализма и демократии. Хотя таким способом позиция Ницше - а тем более фрейдистская и марксистская позиции, с которыми Шелер также ведет здесь скрытую полемику - отнюдь не преодолевались, их фундаментальные принципы ставились под сомнение с самой, казалось бы, защищённой стороны.

## 5.

Рождение идеи "всеобщего человеколюбия", или гуманизма Шелер связывает с формированием и выходом на авансцену истории третьего сословия - буржуазии. Он разоблачает гуманистические ценности и базирующиеся на них ценности социализма и демократии как специфически "буржуазные".

При этом Шелер вступает в полемику с М.Вебером и В.Зомбартом. Он соглашается с В.Зомбартом в том, что истоки капитализма и его специфического "духа" следует искать в еще более ранней истории, чем полагает М.Вебер, а именно - уже с XIII века. Конечно, М.Вебер признает, что "дух современного капитализма", не говоря о "капитализме" вообще (а он, по его мнению, существовал не только в средние века, но и в древности [16, с. 74]), сформировался задолго до того, как его в первой половине XVIII века выразил Б.Франклин. Однако М.Вебер связывает утверждение капитализма именно с протестантизмом, а это — XVI-XVII века. Чем же руководствуется Шелер, не принимая достаточно убедительную "антикритику" М.Вебера и соглашаясь с Зомбартом? Дело в том, что Зомбарт и Шелер иначе, нежели М.Вебер, трактуют понятие этоса. И это различие приобретает принципиальное значение.

М.Вебер прибегает к понятию этоса в первую очередь для того, чтобы разграничить житейскую мудрость и практическую мораль, оказывающую постоянное воздействие на повседневное "жизненное поведение" больших групп людей. Стало быть, "этос" для него — понятие, характеризующее моральный кодекс человека как субъекта социального действия. Понятый таким образом этос произведен от моралей - больших этических систем. Они-то и представляют для Вебера главный интерес. Связывая "дух капитализма" с "протестантской этикой", М.Вебер видит в понятии этоса лишь необходимое опосредование для перехода с макросоциологического уровня (история - культура - общество и т.д.) на микросоциологический (субъект социального действия - цели - средства и т.д.). Усвоенные индивидами предписания протестантской этики, составлявшие их этос и определявшие их повседневное "жизненное поведение", и создали (как показал М.Вебер) ту нравственную атмосферу в общественном хозяйстве, в которой зародился и окреп "дух капитализма".

Для Зомбарта и Шелера "этос" - культурно-антропологическое понятие. Оно фиксирует "биопсихическую" реальность - конкретно-исторический "тип человека", или "тип человеческой витальности". По Шелеру, этос - не только структура ценностных предпочтений (впрочем, и она уже представляет собой более глубокий пласт, чем нормы морали), но и лежащая в ее основе *структура влечений, инстинктов*. Последняя обусловлена самобытной "биопсихической конституцией" расы, этноса и изменяется в результате расово-этнических смешений, определяя особенности образа жизни, поведения и отношения к миру вообще.

Буржуа, утверждает Зомбарт - а вместе с ним и Шелер, - как раз и есть особый тип человека, "биопсихическая конституция" которого сформировалась в результате взаимодействия многих западноевропейских народов (хотя их вклад и неравноценен). Его отличает прежде всего гипертрофированный инстинкт самосохранения, боязливое отношение к жизни, недоверие к ее естественным проявлениям, стремление к большей безопасности, гарантированности существования; отсюда отвращение к риску, опасности, отваге, целенаправленная воля к регулируемости и просчитываемости всего, что его окружает; буржуа должен все время "заслуживать", "зарабатывать" свое нормальное существование, постоянно сравнивая его с существованием других, доказывая самому

себе, что он не хуже, а лучше, не ниже, а выше других; вместо естественной любви к миру и его многообразию буржуа испытывает к нему бессознательную ненависть, и если не настроен по отношению к миру прямо враждебно, то переживает свое бытие в нем как перманентную озабоченность.

Исходя из этой развернутой характеристики буржуа как витального типа, данной Шелером (и Зомбартом) можно сделать вывод, что его главной отличительной чертой является *социогенетическая вторичность*, необходимо связанная с недостатком собственных витальных сил и врожденным страхом перед жизнью. Она компенсируется особой *реактивностью, восприимчивостью* его натуры, высоко развитой способностью *целерационально и деятельно* использовать чужие витальные силы. Прирожденный талант буржуа, без которого все остальные его качества остались бы без надлежащего применения, - умение, или искусство *жить через посредство* энергии других, найти для себя такую социальную нишу, которая позволяла бы встать вне других и над ними. Это такая форма жизни (Э.Шпрангер сказал бы "*жизненная форма*"), аналог которой в органической природе называется паразитизмом. Выражаясь метафорически, буржуа как "социальный паразит" пускает корни не в почву, а в народ, живущий на этой почве.

Вслед за Зомбартом Шелер усматривает две составные части "духа капитализма": позитивный "дух предприимчивости" и негативный "буржуазный дух". Первый - это "элемент, стремящийся к власти, господству, завоеваниям, способный организовать множество воли для достижения намеченной цели - цели смелой, требующей огромных затрат энергии и формирования масс" [1, Bd. 3, S. 345]. Второй ловко использует в своих целях предприимчивость богатых "витальностью" типов, подчиняет их своим корыстным интересам, для чего строит "новую систему добродетелей и оценок, формирует определенные картины мира и целые метафизические системы" [1, Bd. 3, S. 345]. Как и Зомбарт, Шелер убежден, что в генезисе капитализма "буржуазный дух" первичен [1, Bd. 3, S. 352]. Из портрета "буржуа" ясно, что главной особенностью мироотношения этого обделенного витальными силами типа являются возникшие на почве ресентимента ненависть к миру и экзистенциальный страх перед ним.

"Итак, вовсе не дух предприимчивости, героический компонент в капитализме, не 'поставщик Его Величества королевского двора', не организатор, а отравленный ресентиментом мелкий буржуа, стремящийся к большей безопасности и просчитываемости своей полной страхов жизни и сформировавший новую столь удачно изображенную Зомбартом буржуазную систему добродетелей и ценностей оказывается первым в процессе образования духа капитализма" [1, Bd. 3, S. 353].

Одним из примеров раннебуржуазного типа человека и характерного для него духа Зомбарт считает флорентийца Леона Баттисту Альберти, жившего в эпоху Возрождения, и его четырехтомный труд о ведении домашнего хозяйства. Так как работа Шелера "О ресентименте и моральной оценке" (1912) появилась раньше книги Зомбарта "Буржуа" (1913), Шелер особо оценил вывод коллеги о том, что главной чертой "Семейных хроник" Альберти является ресентимент.

С другой стороны, Шелер соглашается с М.Вебером в том, что решающая роль в *распространении* капитализма в Западной Европе и Америке принадлежит именно протестантизму, а не католицизму, как полагал Зомбарт. Шелер заступает за католицизм, в частности, за некоторые положения томизма, воззрения Антония Флорентийского и Бернарда Сиенского, неправильно понятые Зомбартом. Он доказывает ошибочность мнения, восходящего к Я.Буркхардту и Ф.Ницше, на которое опирается Зомбарт, что якобы ослабевший католицизм оказался повинен в секуляризации европейской жизни и только протестантизм с его обращением к истокам христианской веры и новым зарядом религиозной энергии (на почве небывалой "сверхъестественности") прервал это регрессивное движение. По его мнению, главные плоды Реформации таковы: она сплотила силы европейского индивидуализма, проявившиеся уже в гуманизме эпохи Возрождения; дала выход германскому духу, не принявшему римскую имперскую идею,

которая продолжала жить в католицизме; но главное - выпустила на свободу деятельный буржуазный дух с его ненавистью к аристократически-созерцательному образу жизни.

Протестантизм лишил прежних религиозно-нравственных границ потребность в трудовой деятельности, и вскоре появился невиданный ранее трудовой энтузиазм, который возник из обращения воли и энергии человека на мир и материю из-за отворачивания от Бога и божественно-умозрительной сферы. Затем появились безграничное приобретательство и не знающая границ жажда наживы, и лишь в последнюю очередь - потребность в новых наслаждениях и погоня за наслаждениями. “Именно это новое *обесценивание* мира *упраздняет любовь* и созерцательное отношение к нему, превращая мир в преодолеваемое голым расчетом ‘сопротивление’ для ничем не ограниченной отныне трудовой энергии. Миром как чем-то ценным, приносящим “радость” изумляются и восхищаются; только мир, утративший свою ценность, может вызвать прилив *безграничной* трудовой энергии!” [1, Bd. 3, S. 375].

Возвращаясь к вопросу, поставленному М.Вебером относительно возможности происхождения “духа капитализма” из “протестантской этики”, Шелер со всей категоричностью дает на него отрицательный ответ. “Ни протестантизм, ни, в частности, кальвинизм - пишет он в работе “Буржуа и религиозные силы”, - ‘не вызвали к жизни’ буржуазный дух, а, наоборот, в случае с кальвинизмом буржуазный дух также и в религиозно-церковной сфере прорвал границы, которые были положены ему Фомой Аквинским и католической церковью” (там же, 378). И далее: “Подобно ресентименту Альберти по отношению к ‘Seigneur’ и ‘Signori’ (*‘homme ouvert’ практической жизни*), мы видим *ресентимент по отношению к ‘святому’* в католическом понимании (*‘homme ouvert’ в религиозной сфере*) у Кальвина и в меньшей мере у Лютера. Обе формы ресентимента - эмоциональные корни мироотношения раннекапиталистического человека” (там же, 380). Но возникает и другой вопрос: если силы капитализма черпаются не из любви, а из ненависти, заключенной в ресентименте, то не означает ли это, что основанная на капитализме современная западная цивилизация и западный тип человека представляют угрозу для природы, остального мира и самих себя?

По мнению Шелера, это действительно так. Стремясь заполнить “внутреннюю метафизическую пустоту” суррогатом бесконечной трудовой гонки и безграничной жажды наживы, современный человек все глубже погружается в пропасть “религиозно-метафизического отчаяния”. А это таит в себе потенциальную опасность.

Но как же сладить с капиталистическим чудищем и что должно прийти ему на смену? Шелер не питал никаких иллюзий относительно большевизма, а тем более по поводу строительства социализма в Советской России. Он не видел в социалистической идее и социалистическом движении преодоления ресентимента буржуа. Наоборот, в классовой ненависти пролетариата к буржуазии и, вообще, к имущим сословиям он усматривал еще более глубокий ресентимент. Свои надежды на светлое будущее он связывал с “отмиранием буржуазного этоса” в результате расово-этнических смешений, следуя в этом вопросе также за Зомбартом. Отмирание старого этоса, зарождение и развитие нового - это для него такой же “естественно-исторический процесс” смены поколений, как для К.Маркса процесс смены “общественно-экономических формаций”. Вот почему расово-этнические, и шире - народонаселенческие, демографические проблемы Шелер рассматривал как важнейшие мировоззренческие вопросы.

Свой социальный идеал Шелер основывает на идее подлинной первоначальной христианской любви, свободной от каких бы то ни было форм ресентимента. Таким образом, последний и здесь играет важную роль - роль негативного селективного принципа. Он позволяет Шелеру провести конструктивное различие между подлинным и мнимым, настоящим и фальшивым, первоначальным и привнесенным (наносным), чистым и замутненным. Разработку своего идеала Шелер начал как раз в третьей главе “Ресентимента в структуре моралей” “Христианская мораль и ресентимент”, продолжив ее в “Формализме”.

Шелер выдвигает идею “солидаризма”, или “теорию всех возможных сущностных социальных единств”, согласно которой есть четыре типа таких единств - толпа, жизненное сообщество, общество, солидарное сообщество. Последний, высший тип социального единства он характеризует как “*единство самостоятельных, духовных, индивидуальных отдельных личностей ‘в’ самостоятельной, духовной, индивидуальной соборной личности*” [1, Bd. 2, S. 522]. Вот как сам Шелер объясняет, что он имеет в виду:

“Это то единство, относительно которого мы утверждаем, что оно и только оно составляет *ядро* и всю *новизну* подлинной древнехристианской идеи сообщества, предстывая перед нами как историческое открытие, - а именно такой идеи сообщества, которая совершенно уникальным образом соединяет в себе бытие и неуничтожимую самоценность индивидуальной ‘души’ (понимаемой креационистски) и личности (в противоположность античному учению о теле и еврейской идее ‘народа’) с идеей солидарного спасения всех в *corpus christianum*, основанной на христианской идее любви (в противоположность... этосу ‘общества’, отрицающему всякую нравственную солидарность)” [1, Bd. 2, S. 522].

С высоты своего социального идеала Шелер критически оценивает все идеологические и социологические течения своего времени. Но главные мишени его критических выпадов - позитивизм и марксизм во всех его ипостасях. Такие работы Шелера, как “Пророческий или марксистский социализм?” (1919), “Христианская демократия” (1919), некоторые другие сочинения тех лет (1919-1921), но прежде всего незаконченные рукописи под названием “Христианский социализм как антикапитализм” (1919), обнаруженные в наследии философа только в 1979 г., свидетельствуют о том, что Шелер не упускал перспективу рассмотреть этот круг идей в более просторном произведении.

## 6.

Итак, ресентимент, с одной стороны, позволяет объяснить фактическую реально-историческую эволюцию форм этоса, или, как замечает Шелер в предисловии ко второму изданию “Формализма” (1921), исследовать “историческо-психологические основы” этоса [1, Bd. 2, S. 15]. В этом смысле ресентимент является объяснительно-концептуальным понятием. С другой стороны, с помощью ресентимента Шелер “срывает все и всяческие маски”, отличая “подлинное” от “мнимого”, и как таковой он предстает уже в качестве разоблачительно-идеологического понятия. Однако известно, насколько тонка грань между двумя применениями одного и того же понятия.

Шелеровская концепция капитализма, в основе которой, как мы только что показали, лежит учение о ресентименте, несомненно, идеологична. Но это - не только идеология и не “всего лишь” идеология. Не секрет, что при большом желании можно доказать идеологичность любого мировоззрения (особенно богат опыт “марксистско-ленинской социологии”). *Учение Шелера о роли ресентимента в построении моралей - это скорее прообраз его социологии знания 20-х годов.* Главная заслуга Шелера как раз в том, что он показал: “капитализм” и “социализм” - не столько политическо-экономические понятия, окруженные плотными слоями идеологической атмосферы, сколько способы социального бытия особого культурно-исторического типа человека. С другой стороны, писать об “этическом” понимании Шелером капитализма, как это делает Фрингс [10, p. 33], на мой взгляд, тоже не совсем точно. Возможно, более корректно было бы говорить о социологической, или культурологической концепции.

В самом деле, если бы у Шелера речь шла об этической трактовке капитализма, то в рамках его “солидаризма”, или “пророческого христианского социализма”, было бы допустимо целенаправленное изменение человеком своего “сознания о”, своих оценок, поведения и т.д. (подобно тому, как это допускает “этический социализм”, делая ставку на рост “сознательности” людей). Излишне доказывать, что это исключено. Но Фрингс и сам косвенно признает, что это невозможно, поскольку у Шелера, как он справедливо полагает, гуссерлевские “сознание о”, интенциональность суть лишь эпифеномены

“бессознательного о”, которое всегда остается скрытым, являясь условием “объективной” данности вещей “как таковых”. Поэтому ни силой ума, ни усилением воли перестройки в биопсихической конституции людей не добьешься: процесс этот, как уже говорилось, естественно-исторический (поколенческий). Только под “естеством” имеется в виду не одна (с точки зрения К.Маркса, самая важная) составляющая “натуры” человека - инстинкт самосохранения, - а природа человека в целом.

Но к более серьезной проблеме, бросающей тень сомнения на учение Шелера о роли ресентимента в построении моралей, подводит вопрос о том, насколько правомерна его негативная оценка и уничтожающая критика гуманизма, называемого им “всеобщим человеколюбием” (“allgemeine Menschenliebe”). В последнем, как уже говорилось, он видит проявление специфически буржуазного духа. Согласно Шелеру, гуманизм - это ненависть к Богу, замаскированная под любовь к человечеству. Как форма ресентимента гуманизм есть выражение нравственного упадка, против которого, по его мнению, на самом деле и выступил Ницше.

Как полагает Шелер, Ницше отождествил христианскую идею любви с идеей гуманизма, “выросшей на совершенно иной исторической и психологической почве и основанной на оценках, о которых вместе с Ницше следует сказать, что их подлинным глубинным корнем был ресентимент”, так как не разглядел главной отличительной особенности христианской любви: она “первично всегда относится только к идеально-духовному в человеке и к его участию в Царстве Божьем” [1, Bd. 3, S. 96]. Между тем, Ницше исходил из того, что любовь в ее современном гуманистически-альтруистическом понимании - это секуляризированная выжимка, или, так сказать, “сухой остаток” христианской любви, сущностно ей идентичной.

Шелер стремится доказать, что дело обстоит иначе. Человеколюбие он определяет как “...чувство, точнее эмоциональное состояние, возникающее прежде всего из чувственного восприятия внешнего выражения боли и радости в форме переноса психического заражения. Страдание от чувственно-воспринимаемых болей и радость от чувственно-воспринимаемых приятных ощущений - вот сущностное ядро этой новой любви к человеку, а вовсе не сострадание тому, кто страдает” [1, Bd. 3, S. 97-98]. Но так ли это? Разве нет чистого и глубокого чувства любви человека к человеку (в высоком смысле), свободного от ненависти к Богу?

Есть. И тот факт, что в своей критике гуманизма он зашел слишком далеко, Шелер вынужден был признать в “Сущности и формах симпатии” (1923) [1, Bd. 7, S. 108-109]. Он пишет, что следует различать подлинное человеколюбие и человеколюбие мнимое. Первое - “заложенная в *сущности* человека как идеальная возможность чувственная форма любви, которая и по своей сущности и по своей направленности позитивна как в смысле своего происхождения, так и в смысле своей ценности” [1, Bd. 7, S. 109]. Второе - показная, фальшивая любовь, “разыгрываемая” из ресентимента по отношению, с одной стороны, к христианской любви к Богу, к духовной личности “ближнего”, а с другой - любви к родине, родному краю и отчому дому. Такое космополитическое “човеколюбие”, разумеется, не является сущностной потенцией человека, это - богоборчество и патриотический нигилизм, и его разоблачение Шелер по-прежнему считает своей заслугой. Он убежден, далее, что прав, считая следствием ресентимента такой переворот в ценностях, при котором гуманистические ценности ставят выше любви к Богу, к духовной личности “ближнего”, к родине (это - “идеологическая трансформация ненависти” к ним).

Реабилитированное подлинное человеколюбие (Humanitas) Шелер кладет в основание “акосмистской любви к личности и Богу и неотделимой от нее идеи священной солидарности всех конечных духовных личностей в Боге”. Более того, он признает безусловную необходимость “всеобщего человеколюбия”, правда, только в определенном отношении - как *переходную* форму любви, служащую мостиком от человеколюбия к “акосмистской любви к личности и Богу”.

“Для того, чтобы субъекту в лице человечества как целого вообще могло открыться и быть *явлено* все бесконечное многообразие духовно-индивидуальных личностных центров, каждый из которых потенциально заслуживает любви и не может быть без всяких на то оснований (греховно) обойден ею, не просто нужно, а безусловно необходимо всеобщее человеколюбие, т.е. такое человеколюбие, которое, будучи основано на ценностно-индифферентном сочувствии, еще не проводит между людьми никакого различия в ценности и не отдает предпочтения в любви одному человеку перед другим” [1, Bd. 7, S. 109].

Итак, оправдывая основную идею “Ресентимента в структуре моралей” Шелер подчеркивает, что объектом его критики была не сущностная потенция любви человека к человеку, а лишь ее *извращения* и *переоценка значимости*, инспирированные ресентиментом, т.е. по сути дела - *атеизм*. Однако признание того факта, что подлинное человеколюбие все-таки есть, вызывает определенный скепсис в отношении всей культурологической конструкции Шелера. Ведь если роль ресентимента в построении гуманистической системы ценностей и базирующихся на ней моралей скромнее, чем полагал Шелер, и в гуманизме есть здоровое начало, то его ловкий ход в полемике с Ницше теряет свой блеск, как фокус, не удавшийся с первого раза.

Означает ли это, что ницшеанская критика христианской морали сохраняет силу и достигает цели? На этот вопрос нет однозначного ответа. Дело в том, что свой метод опровержения ницшеанских тезисов Шелер строит, как уже говорилось, на идеологическом приеме “подрыва доверия”. Поскольку на его собственную аргументацию легла тень сомнения, утраченное было доверие к Ницше в известной мере восстанавливается. Но “известна” ли эта мера? Едва ли. Здесь каждый из нас волен делать собственный выбор.

## 7.

Независимо от того, чья позиция вызывает у нас больше симпатий - Ницше или Шелера - учение последнего о роли ресентимента в построении моралей представляет интерес по крайней мере в пяти аспектах. Рамки статьи не позволяют дать развернутое теоретико-методологическое обоснование формы восприятия мной учения Шелера о ресентименте и его основных понятий. Здесь я коснусь этой проблемы лишь косвенно. Назовем примененный ниже метод концептуальной экстраполяции в порядке мысленного эксперимента первым шагом на пути к ее решению.

Во-первых, социальный ресентимент может быть *предметом* исследований в области социологии морали, конфликта, войны, революций, терроризма, отклоняющегося поведения и других социально опасных феноменов. Эта проблематика весьма актуальна в современном мире. Она вдвойне актуальна на просторах бывшего СССР [25].

Во-вторых, социальный ресентимент может быть интересен с *теоретико-методологической* точки зрения. Речь идет о формировании самого понятия “социальный ресентимент”, т.е. о более точном определении его существенных признаков, а также о методике его распознавания и идентификации по ряду доступных наблюдению “социальных показателей”, или “симптомов”. Разумеется, в этом аспекте в соответствующей адаптации нуждаются также другие понятия шелеровской социологии знания, концептуально соотнесенные с понятием ресентимента.

Разработка социологии морали, эмоций, этоса, стилей жизни, жизненных форм может вестись в самых разных направлениях: в русле эмпиристской социологии, преимущественно практикуемой в нашей стране; феноменологической социологии (проникающей к нам с Запада вместе с технологией так называемых “качественных методов исследования”); в русле философской социологии, в традиционных рамках философии и социологии культуры и культурологии [22; 23, с.164-201] и др.

В-третьих, в своем учении о ресентименте Шелер ставит актуальную сегодня (как и вчера) но, на мой взгляд, особо важную в будущем проблему *подлинности*. Она имеет, по

существу, культурологический характер, однако ее социологический аспект, безусловно, заслуживает пристального внимания. Что имеется в виду?

Осуществляя переворот в ценностях, ресентимент извращает сами основы человеческого бытия, и тогда для людей, находящихся в его власти, подлинным становится то, что на самом деле таковым не является. Доказать им, что они заблуждаются, находятся в плену иллюзий невозможно, как невозможно заставить любить то, что не любишь, или ценить то, что не ценишь. Однако возникает естественный вопрос: что есть подлинное, отклонение от которого - заблуждение, иллюзия? В отличие от вечных метафизических вопросов об истине, добре, прекрасном, звучащих в стерилизованном умозрительном пространстве, с этим вопросом мы сталкиваемся в повседневной жизни, когда, слушая собеседника, читая газеты и книги, смотря теле-, видео и кинофильмы, отвращаясь от рекламы, посещая музеи и выставки или просто гуляя по городу, задумываемся о смысле происходящего.

Речь идет о том, что называется “чувством реальности”, “чувством подлинности”, о том, что лежит в основе нашей интуиции. Никто не знает “что есть истина?” (если, конечно, он не мессия) - зато каждый чувствует, что есть истина (если, конечно, он психически нормален). Интуитивно мы схватываем вечно ускользающую грань между подлинным и поддельным, настоящим и фальшивым. Но бывает, что в какой-то момент нам изменяет чувство реальности. От этой измены не застрахован никто. Проблема осложняется тем, что чувство реальности и ее переживание у каждого свои. Было бы крайне рискованно полагаться в данном случае на теории или практический опыт других людей.

Вот и сегодня, вероятно, многие ощущают прогрессирующую искусственность, фальсифицированность не только мира вещей, но и идей, иллюзорность личностных образцов, стилей жизни и поведения. Новая интеркультурная символическая форма, “*виртуальная реальность*”, вовсе не порождает эту иллюзорность, а лишь симулирует и стимулирует ее. Социологический аспект проблемы подлинности появляется тогда, когда феномен иллюзорности приобретает сверхиндивидуальный, социально-значимый характер. Речь идет о групповой или массовой утрате (ослаблении) “чувства реальности”, например, в общинах неортодоксальных религиозных верований, в экстремистских политических группировках, в разного рода эзотерических кружках, у “фанов” виртуальной реальности, в молодежных субкультурах и т.п. Оценивая чужую “иллюзию”, важно осознавать и артикулировать собственную позицию, в свете которой дается оценка; как сказал бы К.Манхейм, здесь необходимо “*реляционирование*”.

В-четвертых, взгляды Шелера на роль ресентимента в создании современной цивилизации заставляют несколько иначе взглянуть на то, что такое “*новый русский*” капитализм, каков его этос и чего ждать от него в будущем. Но прежде всего следует, видимо, задуматься над обоснованностью распространенной ранее оценки социализма как антагонистической противоположности капитализма. Не является ли их глубинное внутреннее родство, обеспечившее, в конце концов, крах социализма как политико-экономической системы и его мирную конвергенцию с капитализмом, более существенным, чем их внешние различия, о которых так много писали?

Назвать “новый русский” капитализм идеологическим мифом было бы, конечно, упрощением. И все-таки, на мой взгляд, вместо того, чтобы говорить о возрождении дореволюционных капиталистических порядков в России, куда важнее исследовать способы легализации советского госкапитализма. А именно, речь идет о легализации деятельности (с помощью сигнальной приватизации), с одной стороны, государственно-бюрократических и партийно-хозяйственных корпоративных структур (в просторечье - “мафий”), которые давно срослись со своей частью “общенародной собственности”, а с другой - дельцов “теневой экономики” и уголовных “авторитетов”, сплотившихся в мощную организованную преступность и быстро отмывшихворованные деньги в собственных банках.

Разумеется, это - лишь одна из составляющих “нового русского” *клеточного капитализма*, но значимость ее велика. В горниле Советской власти в условиях мощного тоталитарно-государственного давления на личность воедино сплавилось все то, что составляло специфику разных сословных и классовых этосов дореволюционной России. При этом родилось новое качество. Homo soveticus - не эклектика элементов дореволюционных этосов, а, действительно, “человек нового типа” (правда, не в смысле коммунистического идеала, а скорее пародии на него). Цементирующим, всепроникающим элементом в условиях декларативного социального равенства на почве всеобщей бедности и зависти в СССР стал именно буржуазный, или мещанский дух.

Его первые ростки, пробившиеся уже в 20-х годах, клеймит позором Н.Островский в автобиографической книге “Как закалялась сталь”, многообразие мещанских типажей описывает Зошенко, над ними в “Золотом тельце” и “Двенадцати стульях” иронизируют Ильф и Петров. Примеры можно без труда умножить. Идеологические семена “холодной войны” дали у нас богатые всходы только потому, что попали на хорошо унавоженную почву мещанства. Проникнув в “либеральных” 60-х во все классы и слои советского общества, но главное - поразив правящие элиты, оно окончательно вытеснило бескорыстный коммунистический ригоризм и героический трудовой энтузиазм. В 70-х годах буржуазный дух стал мощной силой социального развития, важным фактором не только вертикальной, но и горизонтальной социальной мобильности.

“Перерождение социализма изнутри” означало на самом деле формирование нового поколенческого этоса. Он нес в себе новую социальную мораль, в свете которой формула Д-Т-Д’ воспринималась так же естественно, как раньше лозунг “Вся власть Советам!”. Новым лидерам правящих элит оставалось лишь создать общественные условия для ее реального применения. Какими бы идеалами ни руководствовался лично М.С.Горбачев, но главное, чего он добился - это снял идеологические оковы с окрепшего либерально-буржуазного духа. Что такое “новое мышление” на базе “общечеловеческих ценностей”, если не проповедь негативного (т.е. игнорирующего реальные различия) космополитического гуманизма?

Дикая свирепость “нового русского” капитализма, который в кратчайшие исторические сроки побил все рекорды социальной несправедливости, - доказательство не только буржуазности homo soveticus, но и худшего, атеистическо-нигилистического, варианта этой буржуазности. В XVI-XVII веках такой на Западе не было и быть не могло.

В-пятых, учение Шелера о ресентименте - образец “понимающей социологии”, отличной от ее “номиналистической”, “свободной от ценностей”, “научной” трактовки М.Вебером. Понимающая социология Шелера заставляет задуматься, насколько глубоко мы проникли в социальную действительность не только мыслью, но и чувством, осознаем ли место социологии в обществе и культуре, а равно предпосылки наших собственных социологических изысканий. Она рисует нам образ социального мыслителя, который не вяжется ни с типом “партийного социолога”, ни приверженца “строго научной социологии”, ни постмодернистского “свободного художника”. Согласно Шелеру, социология должна следовать древней мудрости: “подобное познается подобным”. Если социальность изучать как способ человеческого бытия, а не только как физику и механику взаимодействия социальных сил на базе их интересов, то необходимо использовать, с одной стороны, все формы познания, доступные человеку, а с другой - делать предметом познания все виды социальной реальности без исключения.

Макс Шелер представляет направление социологической мысли, которое можно было бы назвать “религиозной социологией” - если бы не два “но”. С одной стороны, под “религиозной социологией”, существующей сегодня на Западе, подразумевается не совсем то, чем занимался Шелер. Как социолог он ближе к русским религиозно-философским мыслителям, в особенности к В.Соловьеву и С.Булгакову. С другой стороны, “религиозность” самого Шелера была самобытна. Она не укладывалась в рамки

традиционных конфессий, а его социология, разумеется, не имела ничего общего с тем, что называется “идеологическим обслуживанием клерикальных интересов” каких-либо церквей или сект. Его ранняя социология строится на феноменологически обоснованной философии ценностей, “вечный порядок” которых согласуется с христианской антропологией. Поздняя “социология знания” строится на оригинальной философско-религиозной концепции человека, в которой появляются пантеистические и антропoteистические мотивы. Вот почему, на наш взгляд, корректней было бы считать Шелера все-таки представителем *философской социологии*.

Для ее характеристики в общем и целом подходят отличительные признаки той социологии, которую Г.С.Батыгин не без иронии называет “доктринальной” [26, с. 8-13]. Главный из них - мировоззренческая обоснованность, ценностная система координат.

В век тотального господства научного подхода и научности, узко понимаемой по образцу естественных наук, Шелер отважно бросил вызов тем, кто рассматривал человеческое бытие - субъективное, индивидуальное, личностное - как сферу, заведомо лишенную всякой объективности, а потому не интересную для науки и лишь замутняющую идеалы и нормы научности.

“Все, что в делах эстетических касается ‘вкуса’, все, что как-то связано с ценностными суждениями, все, относящееся к ‘инстинкту’, ‘совести’, к не основанной на рассудке очевидности того, что правильно, хорошо, прекрасно, а другое - ложно, скверно, безобразно, - все это считают ‘субъективным’, изначально не поддающимся более жесткой привязке. Возврат к этим силам духа считается ‘ненаучным’, и потому фетишисты современной науки расценивают это также как недостаток ‘объективности’”, - писал он [2, с. 360-361].

Важно отметить, что Шелер выступал против научного фетишизма отнюдь не с “антисциентистских”, т.е. антинаучных позиций. (“Критиками буржуазной философии и социологии” принято было считать, что есть “сциентизм” и “антисциентизм”, и Шелера квалифицировали как “антисциентиста”, огульно записывая в мракобесы.) Между тем, он выступал не против науки, а против “научного мировоззрения” (философского позитивизма). Тревогу у него вызывали не достижения науки и техники сами по себе, а переоценка их значимости в культуре и обществе западным человечеством. История XX века подтвердила обоснованность этой тревоги, оправдав (например, в Хиросиме) самые мрачные прогнозы на этот счет.

Наука для Шелера - средство приобретения человеком у природы цивилизационных (полезных) благ для обустройства в мире. Как таковая она имеет непреходящую ценность (в силу самой органической конституции человека как живого существа, преобразующего мир) - и чем строже будут ее методы, точнее понятия, тем успешнее будет ее результат, а стало быть тем лучше (потенциально!) для человека. Но это средство не должно становится самоцелью, так как хозяйственное обустройство не является высшей ценностью человеческого бытия. В такой позиции нет ни грана “антинаучности”, стремления увидеть в научном познании, основанном на квантификации реальности, некую злую мифическую силу.

Напротив, для поборников научного фетишизма в социологии, настроенных воинственно, все “качественное”, т.е. основанное на интуитивном усмотрении и понимании, не поддающееся квантификации - не более, чем “миф” [18]. Но понимающая социология - не миф, а традиционное направление социологического поиска. Сегодня она укрепляет свои позиции прямо пропорционально прогрессу в компьютеризации социальных институтов. Чем больше рутинных задач социологического исследования возьмет на себя счетная техника, тем больше времени высвободится у социологов для того, чтобы понять, в каком обществе они живут и что, собственно говоря, делают.

Тогда, может быть, скоро для них станет очевидным и тот факт, что позиция, в свете которой “качественное” и “количественное” в социальном познании рассматриваются как две антагонистические противоположности, отнюдь не имманентна

процессу социального познания “как таковому”. Эта позиция характерна для определенного состояния общественной действительности и - в той мере, в какой способ социального бытия формирует способ социального познания - привнесена из нее в этот процесс. А именно - из реальной научной жизни, из социально-научных коммуникаций, где образовались замкнутые в себе и на себя “лагери” социологов. Их взаимное неприятие тем сильнее, чем глубже их представители ушли в методологические рефлексии, отгородившись от соседей и мира. Не потому ли они так непримиримы, что втайне питают отвращение к социальной действительности, которую никак не могут покрыть их теории?

• • Литература

1. *Scheler M.* Max Scheler Gesammelte Werke / Hrsg. von Maria Scheler und Manfred S. Frings, Bern-Bonn: A.Francke AG Verlag, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bde. 1-15:

Bd.1: *Fröhe Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1971;

Bd.2: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1980;

Bd.3: *Vom Umsturz der Werte*. A.Francke AG Verlag, Bern 1972;

Bd.4: *Politisch-pädagogische Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1982;

Bd.5: *Vom Ewigen im Menschen*. A.Francke AG Verlag, 1954;

Bd.6: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Bonn: Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1986;

Bd.7: *Wesen und Formen der Sympathie - Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Bern: A.Francke AG Verlag, 1973;

Bd.8: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1980;

Bd.9: *Späte Schriften*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1976;

Bd.10: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.1: Zur Ethik und Erkenntnislehre*. Bonn: Bouvier Verlag, Herbert Grundmann, 1986;

Bd.11: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.2: Erkenntnislehre und Metaphysik*. Bern: A.Francke AG Verlag, 1979;

Bd.12: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.3: Philosophische Anthropologie*. Bonn: Bouvier, Verlag Herbert Grundmann, 1987;

Bd.13: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.4: Philosophie und Geschichte*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1990;

Bd.14: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.5: Varia I*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1993;

Bd.15: *Schriften aus dem Nachlass - Bd.6: Varia II*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, (erscheint voraussichtlich 1998).

2. *Шелер М. Ordo amoris* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

3. *Шелер М. Человек в эпоху уравнивания* // Шелер М. Избранные произведения, М.: Гнозис, 1994.

4. *Шелер М. Формы знания и образование* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

5. *Шелер, М. Человек и история* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

6. *Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей* // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

7. *Шелер М. Положение человека в космосе* // Шелер, М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.

8. *Шелер М. Формы знания и общество: Сущность и понятие социологии культуры* // Социологический журнал. 1996. № 1/2. С. 122-160.

9. *Frings M. S. Einleitung des Herausgebers* // Scheler, M. Ressentiment im Aufbau der Moralen. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann, 1978.

10. *Frings M. S. Max Scheler: Capitalism... Its philosophical Foundations* // Philosophy Today. Spring, 1986.

11. Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Hrsg. von Paul Good im Auftrag der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung. Bern und München: Francke Verlag, 1975;

12. *Малинкин А.Н. Персоналистическая социология Макса Шелера* // "Социологические исследования". 1989. N 1.

13. *Малинкин А.Н. Макс Шелер: очерк жизни и творчества* // Социологический журнал. 1996. № 1/2. С. 117-121.

14. *Малинкин А.Н. Философско-антропологическая концепция истории Макса Шелера и проблема гуманитарной ответственности философа в современном обществе* // Философия человека: диалог с традицией и перспективные исследования / Философское общество СССР; Отв. ред. И.Т.Фролов. М.: Ин-т философии РАН, 1988. С. 77-93.

15. *Малинкин А.Н. Уроки истории: политологическая концепция Макса Шелера и позднебуржуазный консерватизм* // Социологические исследования. 1986. № 3. С. 78-87.

16. *Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма* // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.

17. *Sombart W.* Die Juden und das Wirtschaftsleben, Leipzig: Verlag von Duncker & Humblot, 1911.
18. *Батыгин Г.С., Девятко И.Ф.* Миф о качественной социологии // Социологический журнал. 1994. № 2. С. 28-42.
19. *Mannheim K.* Das Problem einer Soziologie des Wissens // Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk eingeleitet und herausgegeben von Kurt H. Wolf // Soziologische Texte, Hrsg. von H. Maus u. F. Fuerstenberg. Bd. 28. Berlin und Neuwied: Luchterhand, 1964.
20. *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. 1. / Академия наук СССР, Ин-т философии. М.: Мысль, 1988.
21. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.
22. *Ионин Л.Г.* Социология культуры. М.: Логос, 1996.
23. Religious sociology: Interfaces and boundaries / Ed. by W.H. Swatos, jr. New York: Greenwood Press, 1987.
24. *Dahm H.* Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation. München und Salzburg, 1971.
25. Реформирование России: мифы и реальность. М.: Academia, 1994.
26. *Батыгин Г.С.* Лекции по методологии социологических исследований. М.: Аспект пресс, 1995.
27. *Батыгин Г.С.* Ad Nominem. К генеалогии интеллектуального бестиализма // Человек, № 4. 1991. С. 5-20.